

WILLIAM BLAKE E FERNANDO PESSOA: POÍESIS E COMPLEXIDADE

Nize Maria Campos Pellanda

nizepe@unisc.br

Sandra Regina Simonis Richter

srichter@unisc.br

*Queira Deus nos livrar do pensamento
único e do sonho de Newton.*

William Blake

Ora, assim como se podem formar, se formaram, e foi útil que se formassem, geometrias não-euclidianas, não sei que razão poderá invocar para que não possam formar-se, não se formem, e não seja útil que se formem, estéticas não aristotélicas.

Álvaro de Campos

A modernidade, cultura que começa a se configurar na Europa nos séculos XVI e XVII, vai assumindo uma edificação filosófica homogênea a partir da sistematização cartesiana para a ciência e da consolidação desta através das práticas experimentalistas de Newton na Física Matemática. A filosofia de Descartes (1996, p. 39), em sua radical proposição “penso, logo existo”, transforma a razão em fundamento¹ ao torná-la único

¹ Cfe. Hermann (2001, p. 21), fundamento “é o termo moderno utilizado para designar o princípio primeiro das coisas. Seu pressuposto é que nada existe sem causa: nihil est sine ratio. A tradução da palavra latina ratio é fundamento, mas também razão e causa”.

critério de distinção da experiência do real. Abstraída, a consciência percebe-se autônoma e coloca-se como condição *sine qua non* de todo e qualquer conhecimento, constituindo-se a si própria como justificação de uma realidade mundana, legitimada pelo experimento científico. A profunda mudança no estatuto atribuído à experiência da subjetividade, compreendida como *eu pensante*, fornece a dimensão exemplar para transferir essa experiência sensível, o mais completamente, aos instrumentos e aos números, ou seja, para fora do humano (AGAMBEN, 2005).

Esse percurso histórico do pensamento ocidental, sustentado na experiência matemática de conceber o tempo (linear), o espaço (perspectiva) e o movimento (mecânica), foi compondo um cenário racional científico no imaginário tecido pela convivência política ao instalar modos de coexistir que ultrapassam o campo científico, pois têm na sua base a ascensão da burguesia como poderoso detonador sócio-econômico e ideológico.

Nosso propósito, ao aproximarmos estudos desenvolvidos nos campos da literatura e da ciência, é problematizarmos o acolhimento tácito à soberania de uma razão instrumental que substitui, no domínio do conhecimento, a experiência de viver no mundo pelo experimento calculável da vida. O que nesse ensaio interrogamos são as implicações epistêmicas – éticas e estéticas – dessa substituição simplificadora nos modos de conceber a relação entre sensível e inteligível. Para tanto, propomos discutir a emergência da imaginação poética como experiência complexa de valorar o viver, em seu poder de subverter, em detrimento do agir em linguagem, isto é, essa trama ocidental de homogeneização da experiência de pensamento. Como disse Agamben (2005, p. 26), a partir de sua leitura dos *Essais* de Montaigne, “(...) uma experiência que se torna calculável e certa perde imediatamente a sua autoridade. Não se pode formular uma máxima nem contar uma estória lá onde vigora uma lei científica”.

O que aqui destacamos, a partir dos princípios da complexidade e amparados no conceito de *autopoiesis*², desenvolvido por Humberto

² Em sua teoria biológica do conhecer, os autores buscam dois vocábulos gregos –auto (por si) e –poíesis (criação, produção) para definirem a “caracterização de organização dos sistemas vivos em sua expressão mínima” (VARELA, 2000, p. 442). Para abordarem o operar biológico completo do ser vivo – e não mais apenas a partir do sistema nervoso – propõem considerar os seres vivos dotados de capacidade interpretativa, permitindo conceber o humano não como agente que “descobre” o mundo mas que o constitui.

Maturana e Francisco Varela (1980), é a relevância ontoepistemológica do poder poético da linguagem quando promove uma ruptura radical com a cultura hegemônica da razão fragmentadora e simplificadora de vida. Para tanto, apresentamos a emergência de pensamentos revolucionários de criação intensa, oriundos da experiência poética e expressos na obra de dois poetas que viveram em diferentes contextos geográficos e históricos: William Blake (Inglaterra – 1757-1827) e Fernando Pessoa (Portugal – 1888-1935). Ambos criticaram profundamente a cultura da disjunção da experiência de pensamento, respondendo com uma obra complexa e impactante nas quais buscaram aproximar dimensões da realidade esquecidas pela racionalidade científica.

Num grão de areia ver um mundo
Na flor silvestre amplidão
Segura o infinito em sua mão
E a eternidade num segundo

William Blake (2010, p. 87)

Para ser grande, sê inteiro: nada
Teu exagera ou exclui.
Sê todo em cada coisa. Põe quanto és
No mínimo que fazes.
Assim em cada lago a lua toda
Brilha, porque alta vive.

Ricardo Reis (PESSOA, 1998, p. 211)

Tanto o fragmento do poema “Auguries of Innocence” de Blake quanto a “Ode” de Ricardo Reis focalizam a força da complexidade dos detalhes ignorados pela razão soberana imposta pela ciência moderna. Tanto um como outro ousam realizar a experiência criadora de resistência do pensamento no próprio seio de uma cultura científica hegemônica. Se pensarmos, com Steiner (2003, p. 142), que “a liberdade trágica do humano vem do contra-dizer e do contra-factual”, então, criar é resistir. Só os humanos alcançam a liberdade de criação porque podem dizer e mostrar a outros humanos aquilo que não é. A criação, aqui, emerge da coragem existencial de enfrentar – ou afrontar – a ação de des-criar o real, ser mais forte do que o fato que aí está. Esse poder de desrealizar, de des-arranjar o real, é da ordem do poético, pois diz respeito à energia criadora de produção de sentido (RICOEUR, 2002). Por

isso, para Agamben (2007, p. 15), “quem apreende a máxima irrealidade, plasmará a máxima realidade”.

O termo produzir é por aqui utilizado no sentido pleno e diverso que Morin (2002, p.199-200, grifos do autor) lhe restitui ao afirmar sua significação de “*conduzir ao ser ou à existência (...)*. A geração de um ser por um outro é a forma biológica final da poesia”. Morin utiliza o termo *poiesis* para devolver ao termo “produção” seu caráter genésico de interações criadoras diante da conotação tecnoeconômica que o aprisionou à noção de fabricação repetitiva de bens materiais. Tal definição é contrária, portanto, à ideia de criação como transformação que, ao mesmo tempo, destrói, constrói e metamorfoseia.

Propomos, nesse ensaio, apresentar os dois poetas como artífices e arautos de outra ordem de pensamento, com o intuito de aproximar ciência e poesia como estratégia teórico-metodológica que aposta em um pensamento abduutivo³ – não linear, fractal – para além da indução e da dedução. Aproximação sustentada pela concepção de *autopoiesis* em sua acepção de autocriação como expressão da experiência do devir humano na abordagem do viver e do conhecer. Para Varela (2000, p. 442), estender e levar adiante o conceito da *autopoiesis* é

levar a sério o fato de que a *autopoiesis* busca colocar a autonomia do ser vivo no centro da caracterização da biologia, e abre ao mesmo tempo a possibilidade de considerar os seres vivos como dotados de capacidades interpretativas desde sua origem mesma. Ou seja, permite ver que o fenômeno interpretativo é *continuo* desde a origem até sua manifestação humana.

Nessa perspectiva, “o fenômeno interpretativo é uma chave central de todos os fenômenos cognitivos naturais, incluindo a vida social” (VARELA, 2000, p. 435) e, aqui, a significação emerge sempre em situação e não por “captação” de informação a partir de uma exterioridade. O que pretendemos apontar ao ensaiarmos uma aproximação entre poesia e ciência é que “só se formos capazes de entrar em relação com a irrealidade e com o inapreensível como tais, será possível apropriar-nos da realidade e do positivo” (AGAMBEN, 2007, p. 15). Ou seja, o que essa aproximação

³ Pensamento abduutivo está para além do pensamento dedutivo, aquele que parte do geral para o particular e no qual a inferência pré-existe nas premissas, mas também está além do pensamento indutivo que faz o caminho oposto: do particular para o geral, confirmando algo que já existe na experiência. O pensamento abduutivo faz isomorfismos entre aspectos da realidade aparentemente muito diferentes.

pretende destacar é a imaginação poética como fenômeno complexo, absolutamente capilar à trama auto-organizativa – interpretativa – da vida.

A partir do pensamento poético de Blake e de Pessoa aproximamos pressupostos básicos que configuram um sistema vivo complexo – fluxo, devir, convergência, não-linearidade, emergência, caos e abdução – de uma concepção de imaginação poética como potência de pensamento capaz de manifestar a recusa da cisão entre vida e linguagem. Para tanto, destacamos alguns fragmentos das obras de ambos os poetas, para nos determos no profundo comprometimento com a experiência de um pensamento complexo que resiste à redução da vida a um único modo de interpretá-la e expressá-la. Ambos se insurgiram poeticamente contra a hegemonia do paradigma da modernidade, repleto de linearidades, certezas e simplificações.

MODERNIDADE COMO NEGAÇÃO DE *POIÉSIS*

A ciência moderna, que emerge com a sistematização do método científico por Descartes no século XVII, procedeu a uma verdadeira assepsia de vida para poder executar seu projeto, cujos pilares epistemológicos se sustentavam na razão, na quantificação e na fragmentação. Ao erigir o conhecimento matemático como paradigma de um modo de pensar que domina intelectualmente seus objetos porque os constrói inteiramente, o pensamento moderno europeu fez a escolha por uma forma redutora de cientificidade em sua pretensão de negar tudo que fosse dotado de alguma ambivalência. Ao optar pela clareza do modelo matemático, deixou de lado não apenas as chamadas ideias obscuras, mas também o que na condição humana é ligado à experiência mundana do corpo e ao tempo. Porém, para Prigogine e Stenger (1991),

A história, seja a de um ser vivo ou de uma sociedade, não poderá nunca ser reduzida à simplicidade monótona de um tempo único [...] A descoberta da multiplicidade dos tempos não é uma "revelação" surgida da ciência, de repente, bem ao contrário, os homens de ciência deixaram hoje de negar o que, por assim dizer, **todos eles sabiam**. É por isso que a história da ciência que nega o tempo foi também uma história de tensões sociais e culturais (PRIGOGINE; STENGER, 1991, p. 213, grifo dos autores).

A ciência moderna, ao negar o tempo e optar pela linguagem matemática e pelo espaço geométrico (infinito, homogêneo e não

orientado) para constituir sua cosmologia, provoca o eclipse do corpo temporalizado pelo entrelaçamento entre humano e mundano. Nesse movimento, deixou de lado a compreensão de que o mundo surge de nossos modos linguageiros de habitá-lo. Seja no plano vital, psicológico ou epistemológico, a ciência esqueceu que o enlace entre nós e a existência é nosso corpo mundano, que tanto o mundo quanto nós estamos coemergindo, cossurgindo⁴ (VARELA, 2000, p. 241).

Ao banir do domínio do conhecimento essa condição corporal – que informa toda experiência – e todas aquelas ações mais familiares e mundanas que qualificamos como humanas, a racionalidade científica tornou difícil manter o foco na vida pulsante de homens e mulheres em convivência cotidiana tecida pela pluralidade de tempos ramificados em articulações sutis e múltiplas, com seus prazeres, medos e sofrimentos. O humano, como condição que só pode se manifestar no interior da linguagem e da história, potente para valorar sua experiência singular de coexistir no mundo, desaparece para dar lugar a um “sub-jectum no qual o intelecto agente, único e separado, realiza o conhecimento” (AGAMBEN, 2005, p. 26).

O conhecimento, como a realidade, passa a ser marcado por uma profunda fragmentação a partir da ideia da existência de um mundo exterior a um *sujeito* atemporal e a-histórico que conhece, sendo por ele representado sem dele fazer parte. O sujeito epistêmico não é mais produtor e instaurador de realidades porque se encontra separado dele mesmo, de sua experiência linguageira de viver no e com o mundo. O nó, como já anunciou Nietzsche (1992), está na cisão radical entre interioridade e exterioridade, na oposição entre corpo e intelecto, estabelecida pela elevação do *eu pensante* à condição de critério – ou fundamento – de toda certeza e verdade acerca da coisa mundo.

⁴ Varela (2000, p. 69-70) sintetiza sua concepção de “ser cognitivo” a partir de dois pontos: “primeiro, tentei descrever a natureza de sua identidade como um corpo em movimento-e-espaço, através da clausura operacional da rede interneural. Esta atividade é observável como múltiplas sub-redes, atuando em paralelo e entretecidas em complexas bricolagens, gerando de maneira sucessiva e incessante modelos coerentes que se manifestam como comportamentos. Segundo, tentei esclarecer como essa dinâmica emergente, paralela e distributiva, é inseparável da constituição do mundo, que não é outra coisa que o excedente de significado e de intenções que aparece nos comportamentos situados. Se as conexões com o ambiente físico são inevitáveis, o que faz único ao ser cognitivo é esta gênese de significado”.

Esta fragmentação marca a intersubjetividade e a cultura moderna e se desdobra de forma patológica por todas as dimensões da realidade, através das polarizações entre sujeito e objeto, eu e o outro, exterior e interior, corpo e alma, imaginação e razão, e assim por diante. Nessa redução da experiência da realidade, fica obscurecida a *poiesis*, ou seja, o poder auto-criador do humano de agir e não-agir, de produzir e refazer o mundo no ato de interpretar e transfigurá-lo em sentidos e significados no coletivo.

O termo *poiesis*, ao referir a inseparabilidade entre criação e experiência da linguagem, remete à ideia grega de *poiein* – o vigor do agir temporalizado por linguagens (CASTRO, 2004) – como elemento fundamental, não apenas do poético, mas de tudo isto que é vida narrada enquanto história em sua acepção temporal de devir. Para Castro (2004), eclodir ou realizar diz-se em grego *poiein* e, por sua força de transformação, como escreve Platão, no “Banquete” (205c), é capaz de realizar a passagem do não-ser para o ser. Na antiguidade clássica, a palavra *poiesis* expressava uma ação marcadamente humana, isto é, o fazer como marca do humano estar e agir no mundo. Para o poeta Octávio Paz (2012), o humano está sempre diante do desafio de interpretar sentidos.

O mundo do homem é o mundo do sentido. Ele tolera a ambiguidade, a contradição, a loucura ou o embuste, não a carência de sentido. O próprio silêncio é povoado de signos. (...) As diferenças entre o idioma falado ou escrito e os outros – plásticos ou musicais – são muito profundas; mas não a ponto de fazer-nos esquecer que todos são, essencialmente, linguagem: sistemas expressivos dotados de poder significativo e comunicativo (PAZ, 2012, p.27-28).

Nesse sentido poético, o humano se constitui na autoprodução de seu devir criador. Cabe destacar que, nas palavras de Morin (2002, p. 99), “todo devir está marcado pela desordem: rupturas, cismas, desvios são as condições de criações, nascimentos, morfogêneses”. Aqui, expandimos o termo poético para além da poesia, isto é, até o sentido de produção de sentido, de energia inauguradora de sentido ou inovação (RICOEUR, 2002), para afirmarmos com Meschonnic (2001, p. 292) que o pensamento poético emerge cada vez que “uma forma de vida transforma uma forma de linguagem e se reciprocamente uma forma de linguagem transforma uma forma de vida”. Transformação vital que a identificação do pensamento racional com a primeira causa (razão suficiente) acaba desconsiderando ao excluir, no solo do universo afetivo, toda a constelação da imaginação

criativa: fabulação, fantasia, sonhos, devaneios e desejos, a magia e o jogo, o salto da arte e do misticismo.

Nada explicita melhor o giro ontológico promovido pela enunciação cartesiana do “eu penso, eu sou”⁵ que a mudança no estatuto da imaginação. Para Agamben (2005, p. 33), o abandono da imaginação como a mediadora, por excelência, do conhecimento - dado pelo seu estatuto moderno de “irrealidade” -, decreta também a eliminação de sua anterior função⁶ de “mediadora entre sentido e intelecto, que torna possível, no fantasma, a união de forma sensível e intelecto possível”. Para o autor,

com Descartes e o nascimento da ciência moderna, a função da fantasia é assumida pelo novo sujeito do conhecimento: o *ego cogito* (é preciso notar que, no vocabulário da filosofia medieval, *cogitare* significava antes o discurso da fantasia que o ato da inteligência). Entre o novo *ego* e o mundo corpóreo, entre *res cogitans* e *res extensa*, não há necessidade de nenhuma mediação. A expropriação da fantasia, que daí decorre, manifesta-se na nova maneira de caracterizar a sua natureza: enquanto ela não era – no passado – algo de “subjetivo”, mas era, sobretudo, a coincidência entre subjetivo e objetivo, de interno e externo, de sensível e inteligível, agora é o seu caráter combinatório e alucinatório, que a antiguidade relegava ao plano de fundo, a emergir em primeiro plano. De sujeito da experiência, o fantasma se torna o sujeito da alienação mental, das visões e dos fenômenos mágicos, ou melhor, de tudo aquilo que fica excluído da experiência autêntica (AGAMBEN, 2005, p. 34).

A submissão ocidental a uma razão soberana obscurece a imaginação, essa experiência de linguagem simultaneamente sensível e inteligível, que perde suas características mediadoras de juntar, de articular, de tecer junto. O *logos* perde mesmo seu caráter de verbo que dá conta do processo de viver em fluxo e tornar-se, para se substantivar numa razão essencializadora de um ser desencarnado, universal e absoluto. A realidade circundante não é mais considerada aderida ao fluxo do viver, mas apenas uma representação de algo que está fora dele. Devir humano e *poiesis* não formam um todo indissolúvel como condição de viver ao serem despojados de autoria, portanto, de autonomia para estar sendo em devir

⁵ Cfe. Agamben (2005, p. 32), “é este eu substantivado, no qual se realiza a união de nous e psyché, de experiência e conhecimento, que fornece a base sobre a qual o pensamento sucessivo, de Berkeley a Locke, construirá o conceito de uma consciência psíquica que se substitui, como novo sujeito metafísico, à alma da psicologia cristã e ao nous da metafísica grega”.

⁶ Cfe. Agamben (2005, p. 33), a imaginação ocupava, “na cultura antiga e medieval, exatamente o mesmo lugar que a nossa cultura confere à experiência”.

de si mesmo. Até mesmo corpo e alma⁷ foram separados na concepção moderna, o que Blake, na contracorrente de sua época, teima em preservar quando escreve em “A voz do Demônio”, no livro “O Casamento do Céu e do Inferno” (1790-3), “que os Contrários são Verdadeiros” (BLAKE, 2000, p. 19).

O homem não tem um Corpo distinto da Alma, pois aquilo que denominamos Corpo não passa de uma parte da Alma discernida pelos cinco sentidos, seus principais umbrais nestes tempos.

Energia é a única força vital e emana do Corpo. A razão é a fronteira ou o primeiro círculo da Energia.

Energia é Eterna Delícia.

William Blake (2010, p. 16)

Sou um guardador de rebanhos.
O rebanho é os meus pensamentos
E os meus pensamentos são todos sensações.
Penso com os olhos e com os ouvidos
E com as mãos e os pés
E com o nariz e a boca.

Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la
E comer um fruto é saber-lhe o sentido.

Por isso quando num dia de calor
Me sinto triste de gozá-lo tanto,
E me deito ao comprido na erva,
E fecho os olhos quentes,
Sinto todo meu corpo deitado na realidade,
Sei a verdade e sou feliz.

Alberto Caeiro (PESSOA, 1998, p. 220-21)

Ambos os poetas, cada um em sua época e com seu modo de existir em linguagem, provocam a racionalidade disjuntora e reivindicam

⁷ Lemos em Matos (1996, p. 199-203), “Descartes estabelece a relação conflituosa entre o corpo que padece e a alma que pensa (...) Nem o maravilhoso, nem o oculto, nem o belo encontram lugar nessa ciência que só admite a ação lúcida da razão metódica (...) afasta tudo o que constitui a experiência imediata desse corpo – o que sentimos a seu contato (...) Lá onde a fala poética vê um corpo de carne e sangue pulsando, minado a cada instante, um corpo doente, assombrado pela morte, Descartes observa tubos e cordas: o cadáver que ele diseca é um relógio parado, uma máquina quebrada”.

a reconciliação entre corpo e linguagem. Pela experiência poética, antecipam uma das grandes conquistas da ciência do século XX que foi a “convicção de que não podemos ter nada que se assemelhe a uma mente ou a uma capacidade mental sem que esteja totalmente encarnada ou inscrita corporalmente, envolta no mundo” (VARELA, 2000, p. 240). Uma energia intimamente ligada à vitalidade de um corpo que se move e interage com e no mundo.

O que ambos os poetas rejeitam é o projeto de purificação de uma racionalidade que se coloca acima daquilo que possibilita sua própria existência. A resistência à eliminação das ambiguidades do corpo mundano, subjacente na base epistêmica da racionalidade moderna, impõe ao humano uma separação de suas próprias criações. Essa simplificação em “duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e a dos não-humanos, do outro” (LATOURET, 2000, p.16) leva à constituição de uma sociedade e uma subjetividade administradas, domesticadas por uma cultura normativa. Tudo é sujeito a regras estritas que resultam num sistema restritivo que aprisiona a produção de sentidos em suas consequências simplificadoras da vida.

Esta restrição cognitiva, que é também ontológica, se efetiva principalmente através da busca de leis gerais e invariantes que efetivam a separação entre conhecer e subjetivar-se. A restrição se impõe também no âmbito coletivo, como no caso de uma ditadura. Maturana, que viveu a ditadura chilena, mostra este impedimento de conhecer/tornar-se no caso concreto do autoritarismo: “as crianças que crescem numa ditadura, crescem corporalmente de maneira distinta do que as crianças que crescem em uma democracia. No fundo, é a isso que fazemos referência quando dizemos ‘eles tem incorporado’” (MATURANA, 1991, p. 56).

EMERGÊNCIA E COMPLEXIDADE DO POÉTICO

No começo era o caos. Logo depois começam a aparecer os planetas e os seres vivos. Essa é concepção presente nas cosmologias antigas que se repete nas mais diferentes versões, mas sempre com os mesmos padrões de um caos que se auto-organiza expressando seu poder produtivo ao criar o cosmos. Na modernidade, porém, ou mais especificamente, em termos do paradigma newtoniano-cartesiano, a preocupação era com a ordem e, por isso, a ideia de caos foi profundamente rejeitada. O espírito científico,

a partir de Galileu, Kepler, Descartes e Newton, suprimiu o caos e instalou o reducionismo na ciência, ao permitir a percepção do universo como um vasto diagrama a ser descrito em termos matemáticos ou mecânicos.

Na contemporaneidade, a ciência redescobre o caos e resgata um potencial de sabedoria perene. A preocupação em entender o caos e seu papel criador no cosmos deu origem ao Paradigma da Complexidade, que veio para dar conta de fenômenos que desafiavam a ciência e que não podiam mais ser abordados com instrumentos e métodos simples e lineares. A partir do século XIX, começam a emergir abordagens cada vez mais integradoras da realidade, capazes de lidarem com um universo em fluxo, não-linear e sistêmico. Surge uma ciência que viria desempenhar uma virada paradigmática ao desencadear uma nova cultura científica: a Termodinâmica.

O papel revolucionário da Termodinâmica foi re-descobrir o tempo negado pela física newtoniana ao conceber a natureza em sua dimensão histórica e criadora. A termodinâmica clássica já trazia algo de novo quando Rudolf Clausius (1822-1888) considerou as questões da transformação de energia no tempo ao propor o conceito de entropia e formular a segunda lei da Termodinâmica: “Tudo no universo tende à morte térmica”. Ilya Prigogine, ganhador do Premio Nobel de Química em 1977, portanto, muitas décadas depois de Clausius, faz uma re-leitura complexa da Segunda Lei ratificando em parte a primeira formulação: ele concorda que esta lei é válida apenas para sistemas em equilíbrio, como a matéria inerte em geral, mas, no caso dos sistemas longe do equilíbrio - como os seres vivos -, a entropia é revertida graças à presença do princípio da auto-organização.

A termodinâmica dos processos irreversíveis descobriu que os fluxos que atravessam certos sistemas físico-químicos e os afastam do equilíbrio podem nutrir fenômeno de auto-organização espontânea, rupturas de simetria, evoluções no sentido de uma complexidade e diversidade crescentes. No ponto onde se detêm as leis gerais da termodinâmica pode-se revelar o papel construtivo da irreversibilidade; é o domínio onde as coisas nascem e morrem ou se transformam numa história singular pelo acaso das flutuações e a necessidade das leis (PRIGOGINE; STENGER, 1991, p.207).

Prigogine, conhecido como “o poeta da termodinâmica”, foi um dos mais importantes artífices do paradigma da complexidade porque explicitou o papel criador da natureza através do princípio da auto-organização. Essa abordagem propõe uma compreensão de tempo que

exige pensar a vida no campo da incerteza e da indeterminação por abordar a evolução em termos de flutuações e bifurcações. Muito diferente de Darwin, que mostra uma evolução determinística, Prigogine mostra uma natureza que vai se transformando ao enfrentar o caos no interior do qual a auto-organização cria soluções emergentes que permitem constatar a função criadora dos processos irreversíveis na natureza. Assim, contribui para a ciência reabilitar “no seio da física a concepção de uma natureza criadora de estruturas ativas e proliferantes” (PRIGOGINE; STENGER, 1991, p. 8). Nesta perspectiva complexa, Prigogine aponta a complementaridade entre poesia e ciência – uma ciência poética – ao defender que em todas as dimensões da natureza há produção criadora.

Prigogine não estava sozinho ao pensar no papel fundamental que o princípio da auto-organização joga na configuração de uma realidade dinâmica sempre em devir. A cibernética, que surgiu nos anos 40 do século passado e foi tomando forma nos dez anos seguintes, apostou firme neste princípio. Com a chegada de Heinz von Foerster aos Estados Unidos, reconhecido como um dos mais importantes integrantes do Movimento de Auto-Organização (MAO), é inaugurada a fase da chamada Segunda Cibernética na qual a complexidade é aprofundada pela inclusão do observador na realidade observada, pelos saberes de segunda ordem (pensar sobre o pensar, conhecer como se conhece) e o fato de que os sistemas (vivos e não-vivos) aprendem ao operar. Como desdobramento da Segunda Cibernética, surgiram as teorias biológicas complexas, que não separam conhecer do viver como fenômeno biológico. Primeiro Henri Atlan (1992), com sua teoria da “Complexificação pelo Ruído”; depois, Humberto Maturana e Francisco Varela, com a “Biologia da Cognição” (1980).

Estes dois últimos biólogos desenvolveram o conceito de *autopoiesis* que foi revolucionário em relação à biologia clássica, por sustentarem a ideia de que os seres vivos são autoprodutores de si mesmos. Este é um conceito que revoluciona a Biologia e a Epistemologia, porque mostra a referência interna dos sistemas vivos ao argumentarem que nada externo pode lhes determinar. O que a Biologia da Cognição faz é uma explicação científica do observador e do conhecer ao sustentar que o sistema vivo é um sistema determinado estruturalmente e, enquanto tal, nada externo pode especificar o que lhe acontece. Nessa perspectiva, a extensão daquilo que um ser vivo pode realizar é determinada por sua organização e sua estrutura, e tudo o que pode fazer constitui seu domínio cognitivo

enquanto resultado de uma história particular de mudanças estruturais que não admitem interações instrutivas.

Nada externo instrui o ser humano, em particular; ou os seres vivos de modo geral, apenas os perturba, disparando mecanismos neurofisiológicos que são internos ao sistema pelas respostas singulares, criativas e emergentes, que não estavam determinadas no curso dos acontecimentos. Ao enfatizarem que os seres humanos se constituem a si mesmos na ação interpretativa de cada momento, Maturana e Varela (1980) negam o sujeito proposto pelo paradigma cartesiano-newtoniano. Negam, também, a clássica concepção de linguagem como representação passiva do mundo que apenas o nomeia quando afirmam que os seres humanos existem no operar na linguagem. É porque “somos observadores e existimos num domínio semântico criado pelo nosso operar linguístico” que os biólogos identificam como “característica-chave da linguagem”, porque ela altera de modo radical os domínios comportamentais humanos, que a potência “[para] quem opera nela [consiste] em descrever-se a si mesmo e às suas circunstâncias”. (MATURANA, VARELA, 1995, p. 234, grifos dos autores). Vinte anos depois, olhando o caminho percorrido, Varela reflete o alcance da teoria criada:

A Autopoiesis segue sendo um bom exemplo de alinhamento com algo que só aparece mais claramente configurado em vários domínios do fazer cultural humano e que eu indicava com o nome de giro ontológico. Ou seja, uma progressiva mutação do pensamento que termina com a larga dominação do espaço social do cartesianismo e que se abre à consciência aguda de que o homem e a vida são as condições de possibilidade da significação e dos mundos nos quais vivemos. Que conhecer, fazer e viver não são coisas separáveis e que a realidade e nossa identidade provisória são parceiras em uma dança construtiva. Esta tendência que designo como um giro ontológico não é uma moda de filósofos, mas se reflete na vida de todos (VARELA, 2000, p.450).

Para Varela (2000), a *autopoiesis* é um fenômeno que excede e ultrapassa a ciência por dizer respeito a uma questão interpretativa, portanto, uma questão simultaneamente ética e estética. Trata-se de pensarmos na responsabilidade política de cada um de nós como produtores linguageiros do mundo e de nós mesmos. Muito antes de Varela, Blake havia percebido que “A poesia entravada agrilhoa a humanidade. As nações florescem ou entram em declínio conforme suas Poesias, Pinturas e Músicas. O estado original do homem era a Sabedoria, a Arte e a Ciência” (BLAKE, 2010, p. 84). Por sua vez, nas primeiras décadas

do século XX, Pessoa atacava a ciência clássica com um misto de fina ironia e enfado, como no fragmento abaixo do poema *Lisbon Revisited* (1923).

Não me tragam estéticas!
Não me falem em moral!
Tirem-me daqui a metafísica!
Não me apregoem sistemas completos, não me enfilerem conquistas
Das ciências (das ciências, meu Deus, das ciências!) –
Das ciências, das artes, da civilização moderna!

Que mal fiz eu aos deuses todos?

Se têm a verdade, guardem-a.

Álvaro de Campos (PESSOA, 1998, p.165)

WILLIAM BLAKE E FERNANDO PESSOA: VISIONÁRIOS DE UM NOVO COSMOS

Um filósofo que formou todo o seu pensamento ligando-se aos temas fundamentais da filosofia das ciências, que seguiu, o mais precisamente possível, a linha do racionalismo ativo, a linha do racionalismo crescente da ciência contemporânea, deve esquecer seu saber, romper com todos os hábitos de pesquisas filosóficas, se quiser estudar os problemas colocados pela imaginação poética.

Gaston Bachelard (2000, p. 1)

William Blake, gravador, pintor e poeta, viveu em Londres entre os anos de 1757 e 1827, num período de explosão da revolução industrial e de consequentes transformações sociais na Inglaterra. Momento histórico que marcou profundamente sua obra e sua vida e que ele expressava com grande sensibilidade, mostrando sua revolta e inconformidade com a injustiça, os reducionismos e o próprio racionalismo vigente. No poema *O Limpa-Chaminés* (“Songs of Experience”, 1794), faz uma crítica social radical à exploração infantil pelo capitalismo ascendente através da poesia; sem deixar, ao mesmo tempo, de colocar uma irônica referência ao cristianismo da época que permitia que tal situação acontecesse.

*Uma coisita preta na neve:
Gritava com mágoa o pregão!*

“O pai & a mãe, onde estão?”

“Foram os dois à Igreja rezar.

*Por ser feliz na charneca,
E no inverno sorrir na neve:
Vestiram-me roupas de morte
Ensinaram-me cantos de dor.*

*Por ser alegre, & dançar & cantar,
Pensam que não me fizeram mal:
E foram dar graças a Deus & ao seu Padre & Rei,
Que fazem da nossa miséria um céu.”*

William Blake (2007, p. 126)

Com sua acuidade, Blake foi um dos primeiros a perceber, no seio de um sistema que separava humano e mundano em nome de uma ideologia burguesa, a necessidade de inclusão do observador na realidade observada no melhor estilo da segunda cibernética. Sua obra é atravessada por esta radical compreensão da existência como contradição dada pela insuficiência e inadequação dos discursos e das representações da linguagem para os sentimentos e emoções experimentadas na intimidade do viver no coletivo mundano.

Blake nos mostra o traçado de uma obra marcada pela busca, jamais concluída por ele e que oscila no pendulo poético das ambiguidades, da alma humana. Entre os interditos sociais e morais, e a revolta íntima e secreta do corpo contra esses interditos, a produção de si no coletivo cultural não esgota a potência de conhecer daquele que experimenta sensualmente um corpo vivo que sente viver, que percebe subjetivamente um excesso de ser: o ser não-sido. Esse ser só pode emergir em linguagem como condição do mundo enquanto pensável, do mundo para o humano, pois “a função do poeta não é apenas *manter* a língua eficiente, mas abri-la para virtualidades até então insuspeitas, que são virtualidades de pensamento e ação” (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 88 grifo da autora). O poeta nos mostra sua crença no poder da imaginação como produção do real ao fazer coexistir, como potência de pensamento, a possibilidade de conhecer e, ao mesmo tempo, os limites do autoconhecimento.

O que Blake parece não aceitar é a noção de sermos configurados a partir de um mundo externo previamente dado. Antes, estamos no e com o mundo em coexistência dinâmica e contraditória entre a experiência de viver e a experiência de conhecer. Nos “Provérbios do Inferno” ele

diz: “O tolo não vê a mesma árvore que o sábio vê” (BLAKE, 2000, p. 25) Ou seja, a árvore não está objetivamente “lá fora” e não é a mesma à interpretação de ambos, tolo e sábio, pois “as capacidades cognitivas estão inseparavelmente unidas a uma história que é vivida, algo muito parecido a um caminho que não existe, mas que se faz ao caminhar” (VARELA, 2000, p. 210). Nesse sentido, Blake deixou uma obra poética forte e potente, na qual a experiência da contradição – inocência e experiência, céu e inferno, bem e mal, imaginação e razão – é a chave para abarcar a insuficiência da linguagem e do pensamento para os sentimentos e as emoções, para o confronto entre realidade e desejo do corpo.

A obra de Blake pode parecer caótica por ser eminentemente não-linear ao simultaneamente desintegrar palavras e imagens e tecê-las em tramas de outra ordem de inteligibilidade. Porém, a experiência poética não é obscura porque não a alcançamos pela compreensão, mas justamente porque não terminamos de compreendê-la. No mais íntimo de um criador de linguagem, pela qual o corpo traça os limites do sensível, do pensável, do imaginável, do cognoscível, está presente este turbilhão da tensão entre caos e ordem. Por isso, para Blake (2000, p. 17), “não há progresso sem Contrários. Atração e Repulsão, Razão e Energia, Amor e Ódio são necessários à existência Humana”.

À maneira dos místicos, Blake sentia a cognição como percepção direta da realidade e não passava pela grade das categorias racionais vigentes de seu tempo promovendo também uma ruptura com concepções religiosas enrijecidas. “O Casamento do Céu e do Inferno” (1790-3) é importante obra para nos aproximarmos de suas percepções e processo criativo. A urdidura que a tece é simultaneamente a noção oriental de divindade e um potente holismo: “Desse modo, os homens esqueceram que todas as deidades residem no coração humano” (BLAKE, 2000, p. 31). Em *Milton* (1804-08), a epistemologia blakeana aparece profundamente entretecida com esta moldura holística: “Se as portas da percepção estivessem limpas, tudo se mostraria ao homem tal como é, infinito” (BLAKE, 2000, p. 37). Nessa afirmação, Blake despreza profundamente o “conhecimento geral” e aponta que o singular em cada humano é algo sublime. No *Livro de Urizen* (1794)⁸, Blake expõe uma experiência de linguagem abissal e apresenta um

⁸ Urizen é uma metáfora importante de Blake que expressa a ideia hindu de Maya (ilusão). Blake vai, aos poucos, sugerindo que Urizen é a própria razão.

pensamento abduativo, ao tratar de um caos fundador que pode ser, ao mesmo tempo, o cosmos interno e externo.

Primeiro lutei contra o fogo. Consumia
Minhas entranhas num mundo insondável
Imenso vazio, escuro, extenso & profundo
Onde nada se encontrava: Útero da natureza;
No prumo, estendia-me ereto sobre o ermo
Solitário e impiedoso imobilizava os ventos;
Inclementes; Os condensando em torrentes,
Eles se precipitavam. Impiedoso rechacei
As grandes ondas e erigi sobre as águas
A pétrea obstrução de um vasto Universo.

William Blake (2010, p.50)

Blake foi o profeta dos princípios da complexidade de uma maneira sublime: não somente mostrou as armadilhas da razão na ciência - e na vida de cada ser humano - como chamou a atenção para as separações que ela engendrava. O sublime parece residir na percepção sensível de que o cosmos reside em cada um de nós, porque somos nós que o criamos em linguagem agindo com nosso coração. Coração que não é o da modernidade, uma bomba física ou um reservatório de sentimentos, mas um anterior, integrado à experiência sensível do corpo, cuja função é estética por apreender imagens e ser o lugar da imaginação. Para Hillman (1993, p. 17),

sentir e imaginar o mundo não se separam na reação estética do coração como em nossas psicologias posteriores, derivadas dos escolásticos, cartesianos e empiristas britânicos. Suas ideias favoreciam o assassinato da alma do mundo através da separação da atividade natural do coração em sentir os fatos por um lado e, por outro, intuir fantasia, deixando-nos imagens sem corpos e corpos sem imagens, uma imaginação subjetiva imaterial separada de um mundo amplo de fatos objetivos inanimados. Mas o coração percebe tanto sentindo como imaginando: para sentir penetrantemente devemos imaginar e, para imaginar com precisão devemos sentir.

Talvez por isso, Fernando Pessoa pode escrever que “nunca soube se era de mais a minha sensibilidade para a minha inteligência, ou a minha inteligência para a minha sensibilidade. Tardei sempre, não sei a qual, talvez a ambas, a uma ou outra, ou foi a terceira que tardou” (PESSOA, 1999, p. 359). A terceira – a síntese de seu rosário existencial – é a imaginação. “Viver sonhando, sonhar imaginando, imaginar sentindo – era esse

o credo que ressoava em quase todos os cantos do universo pessoano”, afirma Zenith na introdução do “Livro do Desassossego” (1999). Bernardo Soares explicita escrevendo: “Como todo sonhador, senti sempre que o meu mister era criar. Como nunca soube fazer um esforço ou activar uma intenção, criar coincidiu-me sempre com sonhar, querer ou desejar, e fazer gestos com sonhar os gestos que desejaria poder fazer” (PESSOA, 1999, p. 291)

Fernando Pessoa nasceu em Lisboa, no ano de 1888, e morreu na mesma cidade em 1935. Durante a juventude, morou na África do Sul para onde se mudara sua família. Na sua obra estão presentes, como em Blake, alguns elementos organizadores de uma realidade complexa. A experiência poética de Pessoa, nesse sentido, é uma das mais instigantes e agudas, pois sua poesia não aponta saídas, não encontra respostas, mas diz o impasse da vida, nele mergulha em linguagem. O poeta trabalha sua língua para expor-se em linguagem. “Eu não escrevo em português. Escrevo eu mesmo” (PESSOA, 1999, p. 391). Um “eu” diverso, variável, multiplicado em heterônimos, “que não se beneficia mais do conforto logocêntrico, nem se ilude mais com a falsa unidade ‘profunda’ da pessoa psicológica” (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 96), abismando-se no “horror de conhecer” (PESSOA, 1991, p. 54) a impossibilidade de compreender o mistério da existência como mistério do mundo. Por isso, “Para mim ser é admirar-me de estar sendo” (PESSOA, 1991, p. 72).

Admirações de ser. Espanta-me
 De ver que há existência e existências.
 E reflectindo perco-me em profundos
 Pensamentos, bases uns doutros ainda
 Mais profundos, até nada entender.
 Tenho quase um sorriso ao ver-te, mundo,
 Existir – sóis, estrelas, firmamentos,
 Extensões que sufocam de terror, cidades, palácios (...)
 Poetas (...) – ah, que diversidades
 E tudo **sendo**. O mistério do mundo,
 O íntimo, horroroso, desolado,
 Verdadeiro mistério da existência
 Consiste em haver esse ou um mistério!

Fernando Pessoa (1991, p. 56-7, grifo do poeta)

Na Europa, a virada do século XX emerge envolta em um mal-estar diante da degradação das relações sociais e dos sintomas de decadência de um positivismo cientificista dominante. Um mal-estar que se contrapunha

à euforia progressista vivida nas grandes capitais e que logo se torna horror pela eclosão das duas grandes guerras. Ao retornar para uma Lisboa provinciana, cidade de sua infância, num período politicamente confuso, Pessoa “inventava então ‘movimentos’ literários (sensacionismo, interseccionismo) exatamente como, quando pequeno, criava amigos para si mesmo” (PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 78). Foi um exímio produtor de linguagem, portanto inventor de vários mundos gravitando em torno de si mesmo. Em “Passagem das Horas”, o poeta explicita:

Multipliquei-me, para me sentir,
Para me sentir, precisei sentir tudo,
Transbordei, não fiz senão extravasar-me,
Despi-me, entreguei-me,
E há em cada canto da minha alma um altar a um deus diferente.

Álvaro de Campos (PESSOA, 1983, p. 77)

Fernando Pessoa foi um fingidor convicto da relevância vital da ficção. A mentira que “nasce da vontade de estar a sonhar, é tão somente a noção da existência real dos outros e da necessidade de conformar a essa existência a nossa, que se não pode conformar a ela” (PESSOA, 1999, p. 256). “Menti? Não, compreendi” (PESSOA, 1999, p. 256). Fingia, ficcionava, para alcançar “a linguagem ideal da alma”, aquela que nos permite “entendermos uns aos outros, o que com a verdade, própria e intransmissível, se nunca poderia fazer” (PESSOA, 1999, p. 256-7). Produziu em linguagem inclusive sua não-existência. Uma dialética fingida para Perrone-Moisés (2001, p. 39) na qual “a tese e a antítese não levam a nenhuma síntese, porque nunca há ultrapassagem”, como escreve ainda em “Passagem das Horas”:

Assim fico, fico ... Eu sou o que sempre quer partir,
E fica sempre, fica sempre, fica sempre,
Até à morte fica, mesmo que parta, fica, fica, fica ...

Álvaro de Campos (PESSOA, 1983, p. 75)

Permanecer, mas também partir. Na “Ode Marítima”, Pessoa expõe abduktivamente uma poética da ubiquidade cósmica e ontológica, ao mesmo tempo permanência e devir, simultaneamente um corpo enraizado no mundo e o espírito alado:

Ah, seja para onde for, partir!
Largar por aí fora, pelas ondas, pelo perigo, pelo mar,

Ir para Longe, ir para Fora, para a Distância Abstracta,
 Indefinidamente, pelas noites misteriosas e fundas,
 Levado, como a poeira plos ventos, plos vendavais!
 Ir, ir, ir, ir de vez!
 Todo o meu sangue raiva por asas!
 Todo o meu corpo atira-se prá frente!
 Galgo pla minha imaginação fora em torrentes!
 Atropelo-me, rujo, precipito-me!...
 Estoiram em espuma as minhas ânsias
 E a minha carne é uma onda dando de encontro a rochedos!

Álvaro de Campos (PESSOA, 1998, p. 138)

Da complexidade de seu viver-linguagem, emerge o espírito de resistência do pensamento poético de Fernando Pessoa que tece uma cosmologia tão complexa quanto holística em sua admiração por encontrar, na beleza imperceptível das coisas, a alma poética do Universo. Em Pessoa, o “tecer junto” – que é o *complexus* para Edgar Morin – é um método e uma ontologia. O poeta português vai mostrando no próprio processo poético de operar linguagem sua autoconstituição, que apresenta muitas afinidades com Nietzsche, principalmente no que diz respeito às questões de trabalho sobre si mesmo. Pessoa coloca na pena de Ricardo Reis: “Sê rei de ti próprio” (PESSOA, 2006) que corresponde ao conceito de “Übermensch” traduzido por Super-Homem, mas que antes seria o “Além do Homem”. Pessoa foi um leitor atento de Nietzsche, como demonstram suas anotações em livros que hoje se encontram na casa Fernando Pessoa em Lisboa.

A leitura atenta de Nietzsche por Pessoa sinaliza o potencial de desconstrução que sua poética carrega. Pessoa fez com Nietzsche o aprendizado do desaprender. Nos fragmentos dos poemas de Alberto Caiero, Pessoa mostra o processo sensível de desintegração do pensamento hegemônico de sua época pela resistência, tanto à hegemonia do pensamento conceitual quanto à domesticação do sensível na modernidade. O que destacamos neste poema é uma epistemologia complexa, no sentido de uma concepção de cognição lúdica como experiência lúcida permeada pelos afetos do mundo. No fundo, novamente, a experiência poética de “desembrulhar-me e ser eu” a partir da linguagem.

O essencial é saber ver.
 Saber ver sem estar a pensar,

Saber ver quando se vê,
E nem pensar quando se vê,
Nem ver quando se pensa.

Mas isso (triste de nós que trazemos a alma vestida!),
Isso exige um estudo profundo,
Uma aprendizagem de desaprender
[...]

Procuo despir-me do que aprendi,
Procuo esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram,
E raspar a tinta com que pintaram os sentidos,
Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras,
Desembrulhar-me e ser eu, não Alberto Caiero,
Mas um animal humano que a Natureza produziu.

(PESSOA, 2001, p. 60; 84)

A temática existencial, a melancolia e o desassossego, o tédio e o sofrimento de quem não tem crenças nem fé (PESSOA, 1999, p. 259-60), não impediu a alegria de encontrar uma “Estética do Desalento”, de encontrar no absurdo da vida possibilidades de senti-la, de “ao menos extrair beleza de não poder extrair beleza da vida. Façamos da nossa falência uma vitória, uma coisa positiva e erguida, com colunas, majestade e aquiescência espiritual” (PESSOA, 1999, p. 290). Um corpo-linguagem pelo qual, como afirma Perrone-Moisés (2001, p. 80), “a poesia cumpre seu papel de arrancar valores de onde eles parecem ausentes”. O enfrentamento das contradições é o legado de Pessoa para pensar e perseguir os princípios da complexidade da vida em seus pormenores. Aqui, a inteligência deixa de ser a faculdade soberana de resolver um problema para ser a humana capacidade de ingressar no mistério da existência que tem que ser compartilhada.

“NÃO ME VENHAM COM CONCLUSÕES”

Interrompemos este ensaio por aqui, sem concluí-lo. Nossa proposta de reflexão foi destacar que, no bojo de uma cultura dilacerada pelo triunfo de uma razão analítica fragmentadora, emergem, em épocas diferentes, duas forças poéticas de resistência à simplificação da experiência de pensamento imposta pelo paradigma da ciência moderna. William Blake e Fernando Pessoa ousaram, para além do mero conhecimento do ser e

do mundo, afirmar a potência produtora da imaginação e mostrar, em linguagem, outros modos de sentir e pensar que promoveram abertura para outra inteligibilidade da existência de si, dos outros e do mundo. Tendo como referência os pressupostos onto-epistemológicos que configuram o paradigma da complexidade, como fluxo, devir, emergência, não-linearidade, abdução e abordagem holística, aproximamos alguns fragmentos das obras dos dois poetas para propor uma leitura que destacasse a atualidade renovadora dessa outra experiência de pensamento refratária à objetividade de um mundo determinado, previamente nomeado.

A partir dos dois poetas, perseguirmos uma compreensão ampliada do conceito de *autopoiesis* na Biologia da Cognição de Maturana e Varela. Procuramos expandir o horizonte para além da ciência e da biologia ao considerarmos o caráter profundamente poético e ético, portanto político, no qual esta ideia se insere. Tal expansão implica afirmar que os devires humanos criam a si mesmos no operar da vida, e que autocriação é o próprio modo de existir em linguagem, como modo particular de sermos humanos e estarmos no fazer humano. A tarefa do pensamento hoje seria pensar a inextricável interação entre linguagem e mundo dada pela inseparabilidade vital do corpo-linguagem. Tarefa difícil porque implica mudar hábitos de pensamento. Porém, nas palavras de Varela (2000, p. 450), “entramos numa era de fluidez e flexibilidade que traz a necessidade de uma reflexão sobre a maneira de como os homens fazem os mundos onde vivem, e não os encontram já prontos como uma referência permanente”. E o modo como fazem mundos, a vida neles vivida, depende de uma linguagem que contemple as qualidades da vida.

A atenção estética para as qualidades da vida, seus detalhes e mistérios, diz respeito à potência poética da imaginação animar a linguagem e forjar brechas para a *ânima* das coisas mundanas, ao conferir-lhes existência pela intimidade da experiência que o corpo faz delas e dele mesmo. A experiência poética supõe um determinado gesto que se ex-põe e se mostra para além da comunicação ao nos oferecer uma analogia da existência: um risco aberto, sem objeto. *Poiesis* e existência são fenômenos solidários em seus respectivos movimentos constitutivos do humano: expor-se e manter-se. Como diz Meschonnic (2001, p. 303), para afirmar que o poético recusa a separação entre linguagem e vida, “um poema não diz. Ele faz. E um pensamento ocorre”. Para o autor, é somente por essa recusa, que é o compasso das “batidas” do pensamento para “respirar no

irrespirável”, que sempre houve poemas. Aqui, a imaginação poética faz emergir a linguagem como amálgama da vida compartilhada.

“Não me venham com conclusões! A única conclusão é morrer” proclama Álvaro de Campos (PESSOA, 1998, p.165). Mas é de vida que estamos falando, de *poiesis*, de criação, de fluxos, de produção de sentidos pela linguagem, de conhecer a partir da complexidade do viver no coletivo, de nos colocarmos em movimento de conversar e narrar como modo de inventar o tempo, a memória e a nossa história. Por isso, este texto fica em aberto para outros continuarem a tecê-lo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- ATLAN, Henri. *Entre o cristal e a fumaça: ensaio sobre a organização do ser vivo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BLAKE, William. *O casamento do Céu e do Inferno & outros escritos*. Tradução de Alberto Marsicano. Porto Alegre: LP&M, 2010.
- BLAKE, William. *O matrimônio do céu e do inferno e O livro de Thel*. Edição bilingue, tradução José Antônio Arantes. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- BLAKE, William. *Cantigas da inocência e da experiência*. Mostrando os dois estados contrários da alma humana. Tradução, introdução e notas Manuel Portela. Lisboa: Antígona, 2007.
- CASTRO, Manuel Antônio de. *Poiesis, sujeito e metafísica*. In: _____ (org.) *A construção poética do real*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2004, p.13-82.
- CLAUSIUS, Rudolf. *Über die beewegende Kraft der Warme*. *Annalen der Physik*. 79:368-397, 500-524.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- HERMANN, Nadja. *Pluralidade e ética em educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- HILLMAN, James. *Cidade & Alma*. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

- LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- MATOS, Olgária C. Féres. Descartes: o eu e o outro de si. In: NOVAES, Adauto (org.) *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras; Brasília, DF: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996, p. 195-214.
- MATURANA, Humberto. *Emociones y lenguaje en educacion y politica*. Santiago: Hachette, 1991.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *Autopoiesis and cognition*. London: D. Riedel, 1980.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco G. *A árvore do conhecimento*. As bases biológicas do entendimento humano. Tradução Jonas Pereira dos Santos. Campinas, SP: Editorial Psy II, 1995.
- MESCHONNIC, Henri. *Célébration de la poésie*. Paris: Éditions Verdier, 2001.
- MORIN, Edgar. *O método 1: a natureza da natureza*. Porto Alegre: Sulina, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PAZ, Octávio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Fernando Pessoa, alguém do eu, além do outro*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PESSOA, Fernando. *Ficções do Interlúdio/4: poesias de Álvaro de Campos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- PESSOA, Fernando. *Fausto: tragédia subjetiva (fragmentos)*. Estabelecimento do texto, ordenação, nota à edição e notas Teresa Sobral Cunha. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- PESSOA, Fernando. *Ficções do Interlúdio: 1914-1935*. Organização Fernando Cabral Martins. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PESSOA, Fernando. *O livro do desassossego: composto por Bernardo Soares, ajudante do guarda-livros na cidade de Lisboa*. Organização Richard Zenith. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PESSOA, Fernando. *Poesia/Alberto Caetano*. Edição Fernando Cabral Martins, Richard Zenith. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PESSOA, Fernando. *Odes de Ricardo Reis*. Porto Alegre: LP&M, 2006.
- PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

RICOEUR, Paul. *Paul Ricoeur: o único e o singular*. São Paulo: Editora UNIESP; Belém, PA: Editora da Universidade Estadual do Pará, 2002. Íntegra das entrevistas Nomes de Deuses de Edmond Blattchen

STEINER, George. *Gramática da criação*. São Paulo: Globo, 2003.

VARELA, Francisco. *El fenómeno de la vida*. Santiago: Dólmen, 2000.